

GUERRA E SANTIDADE: O CAVALEIRO-MÁRTIR HENRIQUE DE BONA E A CONQUISTA CRISTÃ DE LISBOA *

ARMANDO DE SOUSA PEREIRA **

Na segunda metade do século XI, Pedro Damião escrevia, numa das suas epístolas, que os santos mártires do cristianismo primitivo não foram responsáveis pela morte nem de heréticos nem de idólatras, tendo apenas triunfado pelo martírio, considerando assim não ser lícito o uso das armas para a defesa da fé e muito menos para alcançar bens terrenos. Tais afirmações constituíam uma crítica directa às campanhas militares empreendidas pela Santa Sé, entre as quais se enquadra a batalha de Civitate, em 1053, na qual o exército do papa Leão IV enfrentou os Normandos; embora os seus *milites* tenham sido derrotados, ou talvez por isso mesmo, numerosos testemunhos da época não hesitam em classificá-los como mártires e em admitir a sua entrada directa no Paraíso. Essa era, portanto, uma voz isolada e pronunciada num tempo em que, ao nível das mentalidades religiosas, se consolidava um processo de sacralização das guerras movidas,

* A primeira versão deste estudo foi apresentada, em Janeiro de 2002, ao Colóquio *A Nova Lisboa Medieval*, organizado pelo Núcleo Científico de Estudos Medievais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. O acesso às crónicas frísias medievais aqui utilizadas, fundamentais para uma compreensão mais composta, mas nem por isso menos problemática, de Henrique de Bona, assim como determinadas informações de carácter histórico e bibliografia especializada, tornou-se possível graças à colaboração de Véronique Lambert, do Departamento de História Medieval da Universidade de Gent, e de Johannes Mol, da Fryske Academy. Um agradecimento especial à Natália Tojo, que possibilitou as pesquisas que efectuei na Biblioteca da Universidade de Leiden.

** Instituto de Estudos Medievais, Lisboa.

tanto por iniciativa leiga como eclesiástica, contra os supostos inimigos da Cristandade.

Com efeito, a partir dos meados do século X começam a ser mais frequentes os sinais que apontam no sentido de uma aproximação gradual de dois modelos de vida geralmente considerados antagónicos, o do santo e o do guerreiro. Das iniciativas designadas por Paz e Tréguas de Deus, por exemplo, resulta a valorização ideológica dos guerreiros que defendiam igrejas e mosteiros contra as pilhagens protagonizadas por invasores externos e mesmo cavaleiros cristãos, tarefa na qual eram protegidos pelos respectivos santos patronos, eles próprios activos participantes nessa missão. No âmbito da liturgia surgem orações, bênçãos e missas compostas para os tempos de guerra, rituais de investidura cavaleiresca e fórmulas de bênção da espada, que no seu conjunto reclamam apoio divino para reis e senhores que combatiam os pagãos e outros inimigos da Igreja; nestes escritos são por vezes invocados os modelos guerreiros do Antigo Testamento e o auxílio de santos militares, cujas relíquias e estandartes eram levados para as batalhas. Símbolo de salvação eterna, mais do que de protecção militar, o sinal da cruz levado em campanha começa a adquirir o significado de guerra santa, já nos meados do século IX, sacralizando os seus portadores; mais tarde, durante as cruzadas, os cavaleiros ocidentais que faziam o voto eram chamados, precisamente, de *crucesignati*, ou seja, marcados pela cruz.

A afirmação crescente da autoridade pontifícia no Ocidente, conhecida por reforma gregoriana, despoletou, a partir dos meados do século XI, numerosos conflitos armados pela causa da Santa Sé, com o objectivo de libertar os estabelecimentos eclesiásticos da tutela dos senhores leigos e afirmar a superioridade do poder espiritual sobre o temporal, a autoridade do bispo de Roma sobre a Igreja e sobre toda a Cristandade. Nessas guerras entre cristãos os papas recrutam os seus próprios combatentes, os *milites beati Petri*, configurando-se uma espécie de relação de vassalagem com o primeiro dos Apóstolos que contribuiu decisivamente para a sacralização das operações militares feitas em defesa do património de S. Pedro.

Ao longo de todo este período alguns testemunhos insistem na identificação dos guerreiros cristãos como mártires. Se, na verdade, os santos dos primeiros tempos do cristianismo foram beatificados não por terem empunhado o gládio mas precisamente por se terem recusado a usá-lo, numa atitude moldada no plano da *imitatio Christi*, isso não impede que os escritos de Bernardo de Angers, por volta de 1020, espelhem já a noção de que a guerra contra os pagãos era suficientemente meritória para conceder a palma do martírio aos que os combatiam e defendiam as igrejas contra as suas depredações. Na evocação da memória de alguns reis que morreram,

em campanhas de missionação, na luta contra os pagãos é também nomeado o seu estatuto de santos mártires, embora Abbon de Fleury, por volta do ano mil, ao mencionar a morte gloriosa do rei inglês Edmundo afirme que ele se encontrava, assumidamente, despojado das suas armas. Mais tarde, letrados como Bonizo de Sutri, Bruno de Segni e André de Strumi, que fixaram por escrito as operações bélicas conduzidas pelos cavaleiros ao serviço do papa, são muito claros no realce que dão à santidade e ao martírio dos mesmos na luta contra heréticos ou pagãos.

A importância destes dispersos e diversificados testemunhos é comprovada pelo acolhimento que tiveram junto dos canonistas do final do século XI, como Yves de Chartres, segundo o qual os *milites* que obedecerem a um poder legítimo, isto é, o do papado, obterão recompensas celestes, pois quem falecer pela verdade da fé e pela defesa dos cristãos entra no reino de Deus. No culminar deste processo Urbano II oferecia aos que respondessem ao apelo de Clermont para a Primeira Cruzada, em 1095, o perdão dos pecados e a palma do martírio, motivos comuns nos discursos dos pregadores que acompanhavam os exércitos em marcha para a Terra Santa.

Paralelamente, e neste contexto, um outro conceito sofre significativa evolução semântica, o de *miles Christi*. Designando inicialmente, por influência de S. Paulo, o conjunto dos cristãos e sobretudo os mártires da Igreja primitiva, que enfrentavam os seus perseguidores apenas com as armas espirituais, aplica-se depois aos clérigos, mas em especial aos monges que, isolando-se do mundo, combatiam através da oração as forças demoníacas, ou seja, enfrentavam a verdadeira batalha, a da luta da alma contra as forças do mal, como é patente na regra de S. Bento, dos primeiros decénios do século VI. A clara identificação dos guerreiros como *milites Christi* surge no contexto da reforma gregoriana, sendo eles os que combatiam, em nome de S. Pedro, pela causa pontifícia em Itália. Contudo, tal expressão é bem mais apropriada para designar aqueles que, como vassalos de Cristo, iam libertar Jerusalém e o seu túmulo do poder dos Infiéis; assim os nomeia Urbano II e deste modo se assume a guerra como forma de salvação espiritual, uma oportunidade para os leigos poderem, sem abandonarem as armas, alcançar a santificação. Complementares e incompatíveis, as funções do sacerdote e do guerreiro fundem-se na *militia Christi* do tempo das cruzadas, como o propõe Bernardo de Claraval, em 1128, no *De laude novae militiae*, um propagandístico louvor dedicado aos cavaleiros da Ordem do Templo ¹.

¹ Uma análise exaustiva dos temas aqui enunciados encontra-se, entre outros, nos seguintes estudos: Franco CARDINI, *Alle radici della cavalleria medievale*, Florença,

1. Este itinerário, necessariamente muito breve, pelos complexos mecanismos de sacralização da guerra e dos guerreiros no Ocidente medieval, destina-se a introduzir um texto e um personagem. Trata-se da narrativa intitulada por *Indiculum Foundationis Monasterii Beati Vincentii Vlixbone*, escrita na segunda metade do século XII, e do cavaleiro teutónico Henrique de Bona, que morreu em combate no cerco a Lisboa, em 1147, e por intermédio do qual Deus se manifestou numa série de milagres ².

O texto em causa, conhecido apenas numa cópia dos começos do século XIII proveniente do cartório do Mosteiro de S. Vicente, constitui uma memória comemorativa da respectiva fundação, no contexto da ocupação cristã da cidade pelo exército de Afonso Henriques e um dos contingentes da Segunda Cruzada que se dirigia para a Terra Santa, tendo intercalados episódios de carácter sobrenatural ³. Foi provavelmente redigido por um anónimo monge teutónico, que poderá ter permanecido em Lisboa e integrado a primitiva comunidade de religiosos que se instalou no cenóbio então fundado ⁴. Tal suspeição baseia-se no inusitado protagonismo

1981; Jean FLORI: *L' idéologie du glaive. Préhistoire de la chevalerie*, Genebra, 1983; "Mort et martyre des guerriers vers 1100. L' exemple de la première croisade", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 34 (1991), pp. 121-139; *La Première Croisade. L' Occident chrétien contre l' Islam (aux origines des idéologies occidentales)*, Bruxelas, 1992; *La guerre sainte. La formation de l' idée de croisade dans l' Occident chrétien*, Paris, 2001; Robert FOLZ, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VI^e-XIII^e siècles)*, Bruxelas, 1984; Anna MORISI, *La guerra nel pensiero cristiano. Dalle origini alle crociate*, Florença, 1963; Jonathan RILEY-SMITH (ed.), *The Oxford History of the Crusades*, Oxford, 1999.

² Remetemos para a edição do texto latino, tradução e notas críticas de Aires Augusto NASCIMENTO, *A conquista de Lisboa ao Mouros. Relato de um cruzado*, Lisboa, 2001, pp. 177-201, doravante identificado pela sigla FMBV. Para o seu enquadramento no âmbito dos testemunhos da santidade no Portugal medieval, cf. Maria de Lurdes ROSA: "Hagiografia e santidade", *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, Lisboa, 2000, vol. 2, pp. 326-361; "A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida", *Lusitania Sacra*, 2.^a s., 13-14 (2001-2002), pp. 369-450. Veja-se também uma primeira abordagem, com outras perspectivas, que elaborei a este texto, em Armando de Sousa PEREIRA, *Representações da guerra no Portugal da Reconquista (séculos XI-XIII)*, Lisboa, 2003, pp. 71-78.

³ Característica que permite a inserção desta narrativa no campo global da *legenda*, escritos produzidos em meio religioso com o objectivo de manifestar e relatar as irrupções do sagrado entre os homens, ou seja, tentativas de recolher "les fragments et les météores du sacré", segundo Alain BOUREAU, *L' événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris, 1993, pp. 15-37.

⁴ A origem do Mosteiro de S. Vicente, depois designado "de Fora" face à sua posição relativamente à cintura fortificada que envolvia a cidade, radica na igreja construída junto

que atribui aos cruzados na tomada da cidade, dos quais faz depender a vitória sobre o Islão, realçando sobremaneira a morte, o martírio e os milagres de um deles, também de origem germânica, que afirma ter nascido em Bona, precisando até a distância em léguas que a separava de Colónia. Muito embora evoque o papel de Afonso I na liderança das operações militares, é sobretudo a piedade do rei que lhe interessa, pois dela resultara a origem do mosteiro, atribuindo-lhe, em discurso directo, palavras de fervorosa admiração pelo comportamento bélico e devocional dos cruzados. Quanto aos guerreiros portugueses, são por completo ignorados nesta narrativa ⁵.

A redacção primitiva do texto poderá eventualmente ter ocorrido antes de 1173, dado não fazer qualquer alusão às importantes cerimónias de trasladação, neste ano e por iniciativa régia, das relíquias de S. Vicente para Lisboa e as disputas com o cabido da Sé pela posse das mesmas, contradizendo assim os intuitos do autor, ao afirmar escrever tal memória em honra desse santo patrono do seu mosteiro ⁶. De facto, não há uma única palavra

ao cemitério dos cruzados teutónicos, no decorrer do cerco a Lisboa. Presume-se ter sido entregue pelo rei a cônegos flamengos da Ordem dos Premonstratenses, e desejando estes unir a nova instituição à casa a que pertenciam, cuja sede se encontrava fora de Portugal, Afonso Henriques afastou-os e solicitou a João Peculiar o envio de cônegos crúzios para os substituírem, em data incerta; cf. Saul António GOMES, “Premonstratenses”, *Dicionário de História Religiosa...*, 2001, vol. 4, pp. 56-59. Segundo Armando Alberto MARTINS (*O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média*, Lisboa, 2003, pp. 874-876) os regran-tes conimbricenses teriam ocupado S. Vicente entre 1148 e 1153, não aduzindo, no entanto, quaisquer provas em abono desta cronologia.

⁵ Contudo, apesar da provável origem teutónica, para o enquadramento temporal dos acontecimentos recordados o autor recorre aos mesmos indicadores usados nos textos coevos oriundos do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, ao mencionar os anos do reinado de Afonso Henriques (*XVIII regni sui anno*) e a idade do monarca (*etatis autem XL^o*) à data da conquista de Lisboa (*FMBV*, § 2, p. 178).

⁶ *FMBV*, § 4, p. 182 (*pro quo suscepimus ista narrare*). O primeiro documento que testemunha a adopção de S. Vicente como patrono desta comunidade religiosa está datado de 1162; cf. Maria Teresa Barbosa ACABADO, *Inventário de Compras do Real Mosteiro de S. Vicente de Fora (Cartulário do século XIII)*, Coimbra, 1969, doc. 1, p. 42. A *Vita Sancti Theotonii*, relato hagiográfico sobre Teotónio, o primeiro prior do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, datado de 1162-1163, refere, a dado passo, um tal presbítero Honório, por ele enviado a Lisboa com uma soma em dinheiro *ad construendam beati Vincentii martiris ecclesiam*, tendo sido apanhado numa emboscada muçulmana (ed. Aires Augusto NASCIMENTO, *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, Lisboa, 1998, § 24, p. 182), uma outra prova de que a igreja fora já consagrada a S. Vicente, mesmo antes da chegada a Lisboa, uma década depois, das relíquias do santo. Por outro lado, o testemunho da *FMBV* (§ 12, p. 190) leva a supor que o templo foi dedicado ao mártir, *que sancti Vincentii est*, logo desde as suas origens, embora não sejam conhecidos documentos de outra natureza que o possam comprovar.

a respeito do seu percurso martirológico, atributos ou eventuais milagres, contrariamente ao relato coevo de mestre Estêvão, chantre da catedral ⁷. Por outro lado, a ser fiável a indicação de Fernão Peres de Soverosa como um dos testemunhos a que recorreu para os acontecimentos narrados, destacado membro da corte afonsina e mencionado em documentos datados do período que decorre entre 1129 e 1159, o momento da escrita não deve ter sido muito posterior a esta última data, embora não seja conhecido o ano da sua morte ⁸. A parte final do texto poderá ser então um acrescento posterior, mais exactamente de 1188, ao tempo do priorado de Paio Gonçalves, o último dos dirigentes desta comunidade a ser nomeado depois de um breve elenco de todos quantos o precederam nessas funções ⁹.

Esta é apenas uma hipótese possível, pois a indicação das fontes da narrativa, o mencionado cavaleiro português e um monge teutónico, chamado de Ota, que supostamente integrou o mosteiro logo nos seus primeiros tempos, nada garante quanto ao seu real contributo para a escrita do *Indiculum*, podendo eles terem sido nomeados, dado os elogios com que são referidos, com o intuito de reforçar a veracidade dos factos contidos no relato ¹⁰. É notória, aliás, a preocupação do autor pela credibilidade do seu texto, assim como a consciência que revela da sua importância memorialística para a posteridade ¹¹. Na verdade, algo estava em causa, e os cónegos

⁷ Cf. Aires Augusto NASCIMENTO e Saul António GOMES, *S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais*, Lisboa, 1988. Uma interpretação global do seu culto, com recurso a fontes documentais e iconográficas, encontra-se em Lúcia FERNANDES, “O culto vicentino na formação do reino português”, *Arqueologia Medieval*, 3 (1993), pp. 221-231; Luís KRUS, “S. Vicente e o mar: das relíquias às moedas”, *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*, Cascais, 1994, pp. 143-148.

⁸ Fernão Peres de Soverosa, conhecido como *o Cativo*, desempenhou os cargos de alferes, entre 1130 e 1136, e de mordomo-mor, de 1146 a 1159; cf. José MATTOSO, *Identificação de um país. Ensaio sobre as origens de Portugal, 1096-1325*, Lisboa, 1995⁵, vol. 1, pp. 173-175.

⁹ Com efeito, o autor alude ao facto de, no tempo deste prior, o reino de Portugal ser então governado, há já três anos, por Sancho I, indicando correctamente a data de 1188 (*FMBV*, § 16, p. 196).

¹⁰ *FMBV*, § 1, p. 178. O crédito e a legitimidade das testemunhas que o autor invoca, radica tanto no facto de terem presenciado os acontecimentos que pretende narrar, cujo depoimento afirma ser coincidente, como nas qualidades morais que lhes atribui, sendo Fernão Peres de Soverosa um *homo militaris* e *magnum in ciuitate*, beneficiando de grande consideração entre os seus concidadãos (*apud eius ciues suos fide preclarus*), e Ota um monge converso (*bonus conuersus*) do Mosteiro de S. Vicente, no qual sempre levou vida edificante (*satis religiosam*).

¹¹ *FMBV*, § 1, p. 178 (*ad presentis negotii fidem astruendam, ac certam inde noticiam posteris relinquendam*).

vicentinos empenham-se em prová-lo, ou seja, a total isenção do seu cenóbio face à jurisdição episcopal da Sé de Lisboa, segundo o acordo, minuciosamente descrito nesta narrativa, entre Afonso Henriques e o bispo Gilberto de Hastings, ao qual ofereceu a Igreja de Santa Maria dos Mártires reservando para o padroado régio, em liberdade perpétua, a de S. Vicente ¹². Iniciara-se, por volta de 1188, uma possível contenda entre ambas as instituições, julgada a favor desta última e confirmada pelo papa Clemente III, em 1191, a avaliar pela bula em que toma o mosteiro sob a protecção de Roma, com todos os seus bens e privilégios; trata-se de uma conflitualidade com precedentes que remontam à década de setenta e visível na preocupação de Paio Gonçalves em garantir junto do novo bispo, Álvaro, as isenções do seu cenóbio, conseguindo também de Lúcio III, em 1184, a confirmação dos respectivos privilégios, desconfiança que parece ter agravado as relações com o cabido ¹³.

Assim, esta narrativa e as memórias sagradas que evoca parece ter servido propósitos bem concretos, ou seja, buscar nas suas origens fundacionais a justificação do estatuto jurídico do mosteiro ¹⁴, associando-o a um

¹² O texto afirma claramente a liberdade perpétua do Mosteiro de S. Vicente (*perpetuam libertatem*), dotando-o o monarca de todos os haveres essenciais à sua manutenção (FMBV, § 12, p. 192, e § 14, p. 194).

¹³ Cf. Carl ERDMANN, *Papsturkunden in Portugal*, Berlim, 1927, docs. 100 e 126, pp. 291-293 e 345-348; Carlos Guardado da SILVA, *O Mosteiro de S. Vicente de Fora. A comunidade regente e o património rural (séculos XII-XIII)*, Lisboa, 2002, pp. 74-80. A conflitualidade entre o Mosteiro de S. Vicente e o poder episcopal lisboeta, a propósito do âmbito jurisdicional de ambos, estendeu-se ao século XIII, como o revelam vários documentos pontifícios publicados por Avelino Jesus da COSTA e Maria Alegria F. MARQUES, *Bulário português. Inocência III (1198-1216)*, Coimbra, 1989, docs. 104, 113, 117, 119, 168 e 169, pp. 219-220, 231-232, 235-236, 238-241, 317 e 318, respectivamente. Para a compreensão destes eventos inseridos no contexto da organização da cidade sob domínio cristão, cf. Maria João Violante BRANCO: “Reis, bispos e cabidos: a diocese de Lisboa durante o primeiro século da sua restauração”, *Lusitania Sacra*, 2.^a s., 10 (1998), pp. 55-94; “A conquista de Lisboa revisitada”, *Arqueologia Medieval*, 7 (2001), pp. 217--234.

¹⁴ Talvez assim se compreenda a necessidade de nela incluir um documento de natureza jurídica que confirma o estatuto e o património atribuído ao mosteiro, no qual o rei se declara seu patrono e convida as gentes de Lisboa a conceder-lhe oferendas; é por ele certificado e testemunhado pelo bispo Gilberto de Hastings, o mordomo-mor Gonçalo Mendes de Sousa e o alferes Pedro Pais da Maia (FMBV, § 15, p. 194). Aceite como genuíno, publicado e datado de 1156-1164, segundo as respectivas subscrições, por Rui de AZEVEDO, *Documentos medievais portugueses. Documentos régios*, Lisboa, 1958, vol. 1, t. 1, doc. 258, p. 320. Não deixam de ser significativas, a este propósito, as palavras de Alain BOUREAU

dos episódios mais significativos da afirmação político-militar do rei português, com projecção em toda a Cristandade latina, a avaliar pelo número de escritos que se lhe referem, sendo até considerado um dos únicos sucessos da Segunda Cruzada ¹⁵.

2. Apresentadas algumas das problemáticas que o texto em análise suscita, quanto à tipologia e contexto social de produção, vejamos em particular um dos aspectos de maior relevo do seu conteúdo, o modo como nele se descrevem e classificam os comportamentos bélicos dos cruzados nas operações de cerco e conquista de Lisboa, deles traçando um autêntico panegírico. De imediato no modo como se apresentam para o combate, afirmando serem homens muito fortes (*uiri bellatores fortissimi*), de tão grande corpulência que parecia terem membros de gigantes (*gigantea membra*), todos equipados (*uniuersi loricati, galeati*), armados (*hastas scutaeque portantes et gladios, intendentes arcum*) e bem treinados para a guerra (*eruditique ad prelia*); muito intrépidos (*intrepidi*) e inflamados de espírito (*animis accensi*), atacam os muçulmanos até à exaustão, sem temerem, por amor de Cristo, a morte do corpo (*spretaque pro Christo corporis morte*) ¹⁶.

Depois desta breve mas eloquente descrição, que remete para as virtudes militares e morais dos cruzados, o autor apresenta, em discurso directo, as palavras de admiração que Afonso Henriques terá dirigido ao arcebispo de Braga, João Peculiar, a propósito destes guerreiros; considera-os fortíssimos

(*L' événement sans fin*, p. 28), ao referir-se ao uso da *legenda* por determinada instituição eclesiástica para afirmar o seu estatuto face a pretensões hegemónicas externas, caso dos poderes leigos, e internas, nas rivalidades episcopais, pontifícias e monásticas: “Plus éloquent qu’ une charte, la légende, dotée de son attestation sacrée ou insérée dans son cadre exégétique, se constitue en texte fondateur, en micromythe des communautés religieuses”.

¹⁵ Cf. L. Saavedra MACHADO, “Os Ingleses em Portugal”, *Biblos*, 9 (1933), pp. 559-563; João Paulo de Matos da Cruz MOTA, *A tomada de Lisboa em textos dos séculos XII a XV*, Lisboa, 2001, dissertação de mestrado policopiada; Joseph F. O’ CALLAGHAN, *Reconquest and crusade in medieval Spain*, Filadélfia, 2003, pp. 41-44.

¹⁶ *FMBV*, § 2 e 3, p. 180. Embora se trate de um vocabulário que pretende transmitir a exaltação bélica da globalidade dos guerreiros cristãos, a verdade é que corresponde ao modo como os textos medievais descrevem o comportamento militar dos Frísios, acentuando a sua ferocidade e agressividade guerreiras; cf. Johannes MOL, “Frisian fighters and the crusade”, *Crusades*, 1 (2002), pp. 89-110. Uma análise mais global sobre questões de estratégia militar no contexto da conquista de Lisboa encontra-se em Matthew BENNETT, “Military aspects of the conquest of Lisbon, 1147”, *The Second Crusade. Scope and consequences*, ed. Jonathan Phillips e Martin Hoch, Manchester, 2001, pp. 71-89.

barões (*barones istos fortissimos*) e valoriza-os por terem saído das suas terras de origem para darem a vida por Cristo (*moriantur pro Christo*); afirma por isso a sua vontade em dar-lhes exéquias dignas de mártires (*martyrum Christi*), pois não tem dúvidas que por misericórdia divina no céu serão associados a tais santos, ficando provado que pelo seu empenho seguiram os passos deles na terra (*eos fore Dei dignatione sanctis martyribus associandos in celis, quorum uestigia tanto studio sequi comprobantur in terris*)¹⁷. Mais adiante, e na sequência das primeiras medidas tomadas para organizar, sob domínio cristão, a cidade conquistada, o rei declara perante o então eleito bispo Gilberto de Hastings, mais uma vez na primeira pessoa, que eles não hesitaram em morrer por amor de Jesus Cristo (*amore cuius mori et ipsi non dubitabant*), sendo essa, na verdade, uma das motivações espirituais do movimento cruzadístico¹⁸.

Portanto, na sua globalidade os cruzados transpirenaicos, dotados das necessárias qualidades físicas e espirituais para a guerra contra o Islão, são claramente identificados como santos mártires, tendo a sua morte em batalha significado de salvação eterna. Aliás, e segundo o texto, foi com base neste pressuposto que Afonso Henriques ordenou a demarcação de dois cemitérios, um para os Anglos e outro para os Teutões, e formulou o voto de fazer levantar dois templos nesses lugares e neles instalar religiosos caso Deus lhe entregasse a cidade, tratando-se da Igreja de Santa Maria dos Mártires e do Mosteiro de S. Vicente, cuja construção supostamente terá sido iniciada ainda no decorrer do cerco. Mais que da piedade do rei e do compromisso por ele feito com a divindade, a vitória parece ter resultado, assim, do martírio voluntário a que os cruzados se sujeitaram.

3. É neste contexto fundacional e conquistador que se enquadra o relato sobre o cavaleiro Henrique, homem nobre de estirpe e de costumes (*uirum utique stemate nobilem et moribus*), predisposto, portanto, para a santidade, que morreu em combate, e os respectivos milagres ocorridos junto da sua sepultura, no cemitério de S. Vicente, os quais lhe confirmaram o estatuto

¹⁷ FMBV, § 3, pp. 180-182.

¹⁸ FMBV, § 12, p. 188. A ideia segundo a qual o cruzado expressava a sua *caritas*, ou amor cristão, participando em actos de força armada para recuperar e defender o património de Cristo na Terra Santa, que havia sido espoliado pelos Infiéis, constituía um dos elementos da mentalidade dos eclesiásticos, em sintonia com o movimento de reforma espiritual da Igreja então em curso; cf. Jonathan RILEY-SMITH, "Crusading as an act of love", *History*, 65 (1980), pp. 177-192.

de verdadeiro mártir de Cristo (*uerissimum martyrem Christi*), sendo a sua morte preciosa aos olhos de Deus (*mortemque eius in conspectu Domini preciosam existere*), segundo as próprias palavras do autor ¹⁹. Em todas as passagens a ele relativas vem sempre associada ao seu nome, insistentemente, a indicação do seu estatuto de mártir e da sua condição de cavaleiro de Cristo ²⁰.

O primeiro milagre consiste na cura de dois jovens surdos-mudos, de origem franca ²¹, que guardavam a sua sepultura, depois dele lhes ter aparecido em figura de peregrino segurando ao ombro uma palma (*in effigie peregrini palmam ad scapulas deferentis*), aspecto que testemunha a influência da tradicional peregrinação a Jerusalém no arranque das cruzadas, além de terem adquirido a notável capacidade de entendimento da babel de línguas em presença, conforme a diversidade de terras e povos então congregados; em face deste milagre os homens do acampamento a que pertencia reconhecem a sua condição de verdadeiro mártir ²².

O segundo envolve o escudeiro de Henrique, morto durante os combates (*armiger eius cecidisset in bello*) e sepultado longe do seu senhor; em sonhos este dirige-se ao guarda da igreja e pede-lhe com insistência que se levante e transfira o corpo do escudeiro para junto do seu, mas só

¹⁹ FMBV, § 6, p. 184. Sobre a natureza e o significado do milagre no Ocidente medieval remetemos para os textos de síntese de André VAUCHEZ (“Miracles”, *Dictionnaire Raisonné de l’Occident Médiéval*, dir. Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt, Paris, 1999, pp. 725-740) e Aires Augusto NASCIMENTO (“Milagres medievais”, *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, org. e coord. Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, Lisboa, 1993, pp. 459-461).

²⁰ Além da passagem já mencionada, o texto inclui também as seguintes: *sepulchrum Christi militis Henrici* (FMBV, § 7, p. 184), *dilectum martyrem Christi* (FMBV, § 7, p. 186), *Christi miles Henricus* (FMBV, § 8, p. 186), *sepulcrum Christi militis Henrici* (FMBV, § 13, p. 192).

²¹ O termo *Franci* não remete necessariamente para uma origem étnica e territorial precisas; era o mais comum para identificar os guerreiros ocidentais no seu conjunto e resultou da equivalência, desde o século IX, entre Império Carolíngio e Cristandade latina (cf. Robert BARTLETT, *The making of Europe. Conquest, colonization and cultural change, 950-1350*, Londres, 1994, pp. 101-105). O próprio autor do *Indiculum* fornece uma explicação nesse sentido, ao afirmar que *erat enim hoc uocabulum commune omnibus qui de finibus Galliarum aderant ibi* (FMBV, § 3, p. 180), embora a referência ao topónimo Gália possa, de facto, dizer respeito a uma região e a um grupo populacional específicos.

²² FMBV, § 7, pp. 184-186. Para a relação entre as peregrinações à Terra Santa e os começos do movimento cruzadístico basta remeter para Jean FLORI (“Jérusalem et les croisades”, *Dictionnaire Raisonné*, pp. 540-557) e Jonathan RILEY-SMITH (*The first crusaders, 1095-1131*, Cambridge, 1997, pp. 23-39).

na terceira noite, e depois de violentas ameaças, é que ele acorda e concretiza o solicitado, não sentindo nenhum cansaço na manhã seguinte ²³.

Perante tudo isto podemos concluir que, mesmo depois de morto, o cavaleiro Henrique continuou a participar nas vicissitudes do cerco e a socorrer, de diferentes modos, os seus companheiros de armas, até porque estes milagres foram então interpretados como sinais do apoio de Deus, tendo de imediato os cruzados reforçado o ardor dos combates como se as suas forças se tivessem multiplicado. Aliás, nos relatos de batalhas da Primeira Cruzada encontramos casos semelhantes, como no episódio da tomada de Antioquia, em 1098 ²⁴. O *Indiculum* menciona, na sequência disso, a vitória sobre o Islão e a ocupação da cidade pelos cristãos, conseguida por uma intervenção divina mediatizada através do abnegado martírio dos cruzados. Assinala-se, ainda, que nesse dia celebrava a Igreja o aniversário de S. Crispino e S. Crispiniano, martirizados, tal como Vicente, na época das perseguições ordenadas pelo imperador Diocleciano, os começos do século IV, encontrando-se assim congregados na luta contra os pagãos, como os muçulmanos são aqui referidos, quer os mártires de outrora quer os de formação recente, modelos guerreiros mais apropriados para os tempos que se viviam.

O terceiro milagre ocorre após as primeiras medidas desenvolvidas pelo monarca para a organização do espaço conquistado, a sua vontade de cumprir o voto feito mostrando empenho em dar andamento à construção dos templos, o acordo com os cônegos seculares do cabido da Sé e a procura de religiosos que se instalassem no Mosteiro de S. Vicente, consistindo no facto de uma palma, trazida, como era hábito, pelos peregrinos vindos de Jerusalém e colocada no sepulcro junto à cabeça de Henrique, pouco tempo depois ter reverdecido e rebentado da terra, crescendo em altura e tornando-se árvore revestida de folhas e de verdura; todos os doentes aí acorriam a fim de manifestarem as suas súplicas; penduravam ao pescoço pedaços dessa palma ou reduziam-na a pó que depois bebiam, ficando assim curados de qualquer doença; essa árvore teria sido completamente levada pela mão dos doentes, havendo quem diga, segundo o autor, que foi de lá arrancada sem ninguém saber e transplantada para outro lugar ²⁵.

²³ *FMBV*, § 8, p. 186.

²⁴ Cf. Jean FLORI, *La guerre sainte*, pp. 337-343.

²⁵ *FMBV*, § 13, p. 192. A crença de que a deslocação ao túmulo de um santo era suficiente para obter a cura, podendo a mesma efectuar-se através da visão ou aparição do intercessor, vem já desde a Alta Idade Média; cf. André VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Roma, 1988, pp. 519-520 e 544-556.

Assim, enquanto que os dois primeiros milagres foram exercidos em benefício dos cruzados que com ele participavam no cerco, porque essenciais para a libertação da cidade e demonstrativos do carácter divino da vitória cristã, o terceiro, ocorrido após a conquista, revela uma maior amplitude sociológica e também geográfica, tendo em conta o seu carácter protector sobre as populações que puderam então ocupar um espaço até aí conservado na posse dos Infiéis.

Se os milagres, na sua globalidade, contribuíram para sacralizar o espaço onde foi edificado o cenóbio, lugar de uma antiga necrópole moçárabe ²⁶, aquele último poderá significar, metaforicamente, a rapidez do crescimento e do prestígio de um concorrido santuário de peregrinação, dados os poderes taumatúrgicos do santo, ou melhor, a vontade em mostrar que assim sucedera desde o início, face à rivalidade latente com o episcopado lisboeta. Neste contexto talvez não seja inocente a posição do autor, quando afirma, numa crítica velada, que o bispo e o cabido optaram pela Igreja de Santa Maria dos Mártires por ela estar mais próxima da cidade, onde se faziam mais oferendas, apesar de ambas se encontrarem numa posição periférica face ao centro da Lisboa de então ²⁷. Por outro lado, o cavaleiro-mártir Henrique de Bona pode eventualmente ser visto, na perspectiva do autor do *Indiculum*, como o santo fundador do mosteiro, tendo sobre o seu corpo crescido a árvore frondosa da comunidade de cônegos que nele se instalou. Trata-se apenas de hipóteses, também motivadas pela total ausência de alusões aos poderes e atributos de S. Vicente, que foi motivo de acesas disputas com a Sé e continuou a ser o patrono oficial do cenóbio, e em honra do qual, apesar de tudo, foi escrita esta narrativa.

Seja como for, não parece que o seu culto tenha tido grande audiência, projecção e continuidade, talvez por se referir a um novel santo estrangeiro representante do espírito de cruzada, que dificilmente se impôs numa

²⁶ O local onde se encontra implantado constituiria uma necrópole moçárabe persistentemente utilizada até ao tempo de Afonso Henriques, tradição que motivara a sua escolha para cemitério dos cruzados teutónicos, sendo a análise dos materiais das sepulturas aí exumadas compatível com o momento da tomada de Lisboa, tendo em conta os sinais de violência que apresentam, segundo o estudo de Armando Santinho CUNHA e Fernando Eduardo Rodrigues FERREIRA (*Vida e morte na época de D. Afonso Henriques*, Lisboa, 1998), baseado em prospecção arqueológica. As sepulturas mais antigas remontariam apenas aos séculos XI e XII, guardando esta necrópole somente os restos mortais dos falecidos em combate, junto da qual foi edificada uma ermida, elemento gerador do futuro templo e Mosteiro de S. Vicente, segundo Manuel Luís REAL, “O convento românico de S. Vicente de Fora”, *Monumentos*, 2 (1995), pp. 14-23.

²⁷ *FMBV*, § 12, p. 190 (*uicinior est urbi, et largiores ibi fiunt oblationes*).

cidade povoada por antiquíssimos mártires de tradição hispânica ²⁸. Mesmo que na Lisboa recém conquistada e aberta à Cristandade confluísse uma grande diversidade sociológica, onde guerreiros, colonos e religiosos do Norte da Europa partilhavam o mesmo espaço com as comunidades autóctones de cristãos, muçulmanos e moçárabes, a documentada presença de elementos nórdicos ²⁹, mais permeáveis, naturalmente, à adesão a tal culto, não devia ser forte o suficiente para constituir uma base social de apoio capaz de sustentar a sua implantação, caso fosse esse o interesse dos cónegos regantes de S. Vicente.

Na verdade, é também provável estarmos perante um culto restrito, projectado para o interior de uma comunidade monástica inicialmente constituída e gerida por elementos transpirenaicos, sendo plausível tratar-se de premonstratenses. Os milagres recolhidos pelo *Indiculum* referem-se, de facto, apenas ao período fundacional do cenóbio, não tendo eles acompanhado a transferência da sua governação para os cónegos crúzios nem a adopção de S. Vicente como patrono, este sim, um santo que se adaptava bem, pela sua abrangência lisboeta e hispânica, ao crescimento e implantação do mosteiro e afirmação do seu prestígio. Continuam por esclarecer, mesmo assim, as mais profundas razões que teriam levado o autor da narrativa a conceder tanto relevo ao cavaleiro Henrique, aos seus feitos de armas e aos seus poderes sagrados, e a associá-lo tão intimamente ao templo dos regantes vicentinos.

4. Na documentação portuguesa coeva não se encontram quaisquer outras referências à sua eventual santidade ou a um suposto culto promovido em sua honra, embora narrativas estrangeiras sobre a tomada da cidade mencionem também o sepulcro dos cruzados mártires e a milagrosa recuperação da fala por alguns mudos de nascimento. Trata-se da famosa e extensa carta de um tal presbítero Raul a Osberto de Bawdsey, o primeiro associado a meios premonstratenses ingleses, e das mais sucintas e desconhecidas cartas de Arnulfo ao bispo Milo, de Théroutanne, também este de origem premonstratense, e de Duodequino ao abade Cuno e aos monges de

²⁸ São os casos de Santa Justa, S. Gens, Santo Anastácio, S. Plácido, S. Manços, S. Veríssimo, Santa Máxima e Santa Júlia, S. Félix, Santo Adrião e Santa Natália, alguns dos quais ligados à própria cidade de Lisboa pelo martírio e pela sepultura.

²⁹ Cf. Saul António GOMES, “Grupos étnico-religiosos e estrangeiros”, *Portugal em definição de fronteiras. Do Condado Portucalense à crise do século XIV*, coord. Maria Helena da Cruz Coelho e Armando Luís de Carvalho Homem, Lisboa, 1996, pp. 377-379.

Disibodenberg, ambas derivadas de uma segunda versão perdida da missiva enviada por Winando ao arcebispo Arnaldo I, de Colónia ³⁰.

Todavia, uma crónica do Mosteiro Bloemhof (*Floridus Hortus*), congregação premonstratense fundada nos começos do século XIII nas proximidades da actual cidade neerlandesa de Wittewierum, província da Frísia, fornece dados adicionais sobre Henrique de Bona e introduz novas questões e problemáticas ³¹. Iniciada por volta de 1219 pelo abade Emo (c. 1170-1237) e continuada pelo seu irmão e sucessor, Menko, tendo ainda uma terceira parte, esta extensa narrativa insere, ao recordar os sucessos cruzadísticos de 1217, uma breve descrição da cidade de Lisboa, a propósito da passagem de uma expedição naval por estas paragens comandada pelo conde Guilherme I da Holanda, a qual irá participar, nesse mesmo ano, na conquista de Alcácer ³². Ao mencionar um *venerabile cenobium* situado *ad orientem* e *extra civitatem*, ou seja, o Mosteiro de S. Vicente, alude a uma formosa palma erguida do sepulcro de um tal Popteto Ulvinga, o *princeps militiae christiane* que identifica como mártir de

³⁰ Para a edição do primeiro destes textos veja-se Aires Augusto NASCIMENTO, *A conquista de Lisboa aos Mouros*, pp. 54-147 e Charles Wendell DAVID, *De expugnatione Lyxbonensi. The conquest of Lisbon*, Nova Iorque, 2001²; para o segundo cf. Susan B. EDINGTON: “The Lisbon Letter of the Second Crusade”, *Historical Research*, 69 (1996), pp. 328-339; “Albert of Aachen, St Bernard and the Second Crusade”, *The Second Crusade*, pp. 54-70, que inclui a tradução da carta em língua inglesa. É importante referir os fortes pontos de contacto entre a primeira destas narrativas e o *Indiculus*, sobretudo por mencionarem ambas, de forma pormenorizada e paralela, um outro milagre, não associado ao cavaleiro Henrique, então ocorrido. Refira-se, ainda, a hipótese que identifica Winando, o presbítero colocado pelos Teutões no templo de S. Vicente (*FMBV*, § 5, p. 184), com este epistológrafo colonense; vejam-se, sobre o assunto, L. Saavedra MACHADO, “Os Ingleses em Portugal”, p. 560, nota 2; Herbert BRASSAT, *Die Teilnahme der Friesen an den Kreuzzügen ultra mare vornehmlich im 12. Jahrhundert*, Berlim, 1970, p. 80.

³¹ Trata-se da *Emonis et Menkonis Werumensium Chronica*, editada por Ludwig WEILAND, *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, ed. G. H. Pertz, Estugarda, 1874, vol. 23, pp. 454-572, doravante citada pela sigla *EC*. Na parte relativa a Lisboa, Emo utiliza como fonte um relato anónimo e presencial sobre a expedição cruzadística de 1217, no qual são recordados, e *transmisit in hunc modum...*, os feitos bélicos de um eventual antepassado comum na luta contra os Infiéis, por ocasião da tomada da cidade em 1147 (*EC*, p. 478).

³² Na descrição da cidade, localiza-a nos confins do mundo conhecido (*terminus gentium et ecclesiae*) e implantada num monte do qual se estendia até ao rio; nela destaca as suas fortificações, o palácio episcopal (*domus episcopalis et sedes*) e a igreja catedral dedicada a Santa Maria, depositária, segundo indica, de um sarcófago em prata contendo o *corpus beati Vincentii martyris* (*EC*, p. 479). Portanto, a memória do santo é particularmente associada à Sé de Lisboa, não havendo, na identificação do Mosteiro de S. Vicente, mais do que pontos de referência geográficos.

Cristo e que, segundo o texto, havia mudado o nome para Henrique (*qui mutato nomine Heinricus*), embora não se saiba se antes ou depois de partir em cruzada; afirma ainda que há setenta anos antes, ou seja, em 1147, a data do cerco e conquista da cidade, ele teria, assim como o seu escudeiro (*suo armigero*), perdido a vida; ora, trata-se seguramente do mesmo cavaleiro a que alude o *Indiculum*, assumindo a crónica frísia o seu estatuto de santidade ao referir-se à sua canonização (*qui nunc divina revelatione canonizatus, gloria temporalis letatur et eterna*), mesmo que não recolha quaisquer milagres feitos por seu intermédio nem se pronuncie sobre um eventual culto a ele dedicado ³³.

O conjunto destes elementos, perfeitamente sintonizados com os fornecidos pelo *Indiculum*, suscita interrogações de vária ordem, não só quanto ao próprio cavaleiro mas também a respeito da obscura e efémera presença de monges premonstratenses à frente daquele que viria a ser, mais tarde, o mosteiro dos cônegos regantes de S. Vicente. Entre 1147 e 1162, o ano do primeiro documento que refere explicitamente a existência de um prior de origem crúzia a dirigir os destinos do cenóbio, Godinho Afonso, não são conhecidos testemunhos documentais relativos à governação do mesmo ³⁴. A única fonte disponível, o *Indiculum*, menciona uma sucessão de três presbíteros estrangeiros nele colocados por Afonso Henriques, que depois o teria entregue a um tal abade Gualter, presume-se que um premonstratense de S. Martinho de Laon, o qual, por sua vez, teria sido afastado pelo rei dado pretender filiar o cenóbio lisboeta na casa mãe da Ordem a que pertencia, a abadia de Prémontré ³⁵. Resta saber, contudo, se este dispôs do tempo suficiente para formar e instalar uma comunidade de religiosos ou se tudo não terá passado apenas de um projecto, tendo em conta a opção do monarca por cônegos crúzios ³⁶.

³³ EC, p. 479. Teria sido possível uma canonização local promovida pelas autoridades episcopais da época, dado que o controlo e o monopólio pontifícios dos processos de santidade, embora cada vez mais frequentes a partir dos finais do século XII, apenas se tornam efectivos na segunda metade do XIII; cf. André VAUCHEZ, *La sainteté*, pp. 15-67. Contudo, não são conhecidos documentos que o comprovem, e o mais certo é ele nunca ter sido canonizado, figurando na *Acta Sanctorum* como *praetermissus*, ou seja, entre aqueles que foram omitidos do elenco dos santos; *Acta Sanctorum. Octobris*, Paris/Roma, 1866.

³⁴ Os dados sobre este prior, também mencionado no *Indiculum* (FMBV, § 16, p. 194), encontram-se em Aires Augusto NASCIMENTO, *A conquista de Lisboa aos Mouros*, p. 201, nota 13; sobre o assunto veja-se ainda Carlos Guardado da SILVA, *O Mosteiro de S. Vicente de Fora*, p. 64.

³⁵ FMBV, § 14 e 16, pp. 192-194.

³⁶ Face aos elementos disponíveis o mais provável é que Gualter, cuja identificação com o abade homónimo de Laon é muito duvidosa, tivesse apenas projectado a fundação

Tenham eles governado ou não, efectivamente, o Mosteiro de S. Vicente nos seus primórdios, o certo é que alguns dos mais importantes relatos estrangeiros, presenciais, da tomada de Lisboa estão associados a meios monásticos premonstratenses, como se tais memórias, demonstrativas do particular interesse dos seus autores e destinatários pelo evento, tivessem suscitado a instalação dessa Ordem nos territórios fronteiriços da Hispânia ocidental. Por outro lado, o cavaleiro Henrique celebrado pelo *Indiculum* foi-o também, e de forma bem explícita, numa crónica de um outro mosteiro premonstratense, que assume a sua santidade. Sendo assim, parece mais ou menos evidente a ligação do personagem a estes religiosos, empenhados na construção da sua santidade em relação com o feito da conquista de Lisboa, o que os autorizaria, talvez, a tomarem posse do cenóbio em que se encontrava sepultado e que fora palco dos seus milagres. Não se conhecem, por enquanto, as possíveis razões históricas de um tal compromisso, podendo ele estar associado a uma linhagem nobre que terá patrocinado a fundação de um qualquer mosteiro da mesma Ordem. Esse eventual patronato justificaria, assim, o interesse e a apropriação sacra que tais monges dele fizeram.

Henrique de Bona pertenceria, seguramente, ao restrito grupo social da aristocracia. O *Indiculum* evoca o seu nascimento ilustre (*stemate nobilem*), identifica-o como *domini* e refere-se ao escudeiro que se encontrava ao seu serviço, enquanto que a crónica frísia o menciona na qualidade de *princeps* da milícia cristã, tratando-se, porventura, do líder de um dos contingentes de guerreiros que do Rhineland partiram em cruzada. Quanto à inusitada mudança do seu nome próprio a que este último texto se refere, vejamos algumas interpretações possíveis. Com o significado de “filho de lobo” o apelido Ulvinga remete, de imediato, para as práticas mágico-sagradas das antigas sociedades tribais germânicas, entre as quais prevalecia a crença de que, associando-se ritualmente a determinadas características de animais selvagens, o guerreiro alcançava um furor desmedido, incontrolável, na luta contra os adversários³⁷. Portanto, o apelido em causa não deixa de ser uma reminiscência destas tradições pagãs, causa eventual para o adoptar de um nome de índole cristã e muito comum na área de influência

de uma abadia premonstratense, a qual não foi nem realizada nem proposta por Afonso Henriques, ao contrário do que afirma o *Indiculum*, segundo Norbert BACKMUND, “Les origines de l’ Ordre de Prémontré au Portugal”, *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*, 22 (1959), pp. 416-441.

³⁷ Veja-se, sobre este assunto, o excelente estudo de Franco CARDINI, *Alle radici della cavalleria medievale*, pp. 75-86.

cultural normanda e germânica, com raízes nos hábitos da aristocracia carolíngia. Na verdade, se no século XI o nome constitui ainda um indicador seguro de origem e pertença étnicas, a partir do seguinte assiste-se à alteração destas práticas regionais com a progressiva uniformização na sua escolha, adoptando-se sobretudo nomes bíblicos ou dos santos mais universalistas ³⁸. E tratando-se de um indivíduo associado à santidade, refira-se o exemplo de um seu homónimo, o imperador Henrique II (1002-1024), canonizado pelo papa Eugénio III em 1146, a instâncias do bispo Egilberto, da diocese de Bamberg, e com o apoio de um dos líderes maiores da Segunda Cruzada, Conrado III, não se sabe se com o intuito de fazerem dele o santo patrono do Império, cujas relíquias foram exumadas em cerimónia realizada em 1147 e no mês em que os cruzados assentavam arraiais às portas da Lisboa islâmica ³⁹. Assumida ou fabricada a mudança, não deixa de haver, a este respeito, uma interessante coincidência.

Muito mais tarde, na segunda metade do século XIV ou durante o seguinte, e proveniente da mesma área geográfica, uma outra crónica alude ao incógnito Popteto Ulvinga e ao episódio da conquista cristã de Lisboa. Trata-se da *Historia Frisiae*, redigida na comunidade dos cónegos regantes de Thabor, um mosteiro fundado nas proximidades da actual cidade neerlandesa de Sneek ⁴⁰. Como o seu próprio título indica, consiste numa

³⁸ São conhecidos alguns casos de certas personalidades que, ao acederem ao episcopado, alteraram assumidamente os seus nomes nativos para outros mais uniformizados e cristianizados; foi esse o caso de Zdik, bispo de Olomouc, cidade da actual República Checa, consagrado em 1126: “Zdik foi ordenado e, conforme foi ordenado, abandonou o seu nome bárbaro e foi chamado Henrique”, segundo a crónica *Canonici Wissegradensis Continuatio*, citada por Robert BARTLETT, *The making of Europe*, pp. 270-280 e 379. O exemplo aqui mencionado é muito sugestivo para, em termos comparativos, ser interpretada a mudança do nome de Popteto Ulvinga para Henrique, como informa o abade Emo na sua crónica. Tal como Zdik alterou o seu nome ao aceder a um alto cargo eclesiástico, é possível que o nosso cruzado tenha feito algo semelhante no caso de ter sido submetido a uma cerimónia de investidura cavaleiresca, talvez mesmo antes de partir em cruzada ou no decorrer do cerco a Lisboa.

³⁹ O pontífice proclamou a santidade de Henrique II tendo em conta a sua castidade, o seu papel na fundação de igrejas e da diocese de Bamberg, na restauração de certos bispados, na conversão da Hungria e nos milagres realizados junto do seu túmulo; as memórias que o evocam recordam, além disso, o seu papel na expansão das fronteiras do Império, beneficiando, nesses feitos bélicos, da assistência de forças sobrenaturais; cf. Robert FOLZ, *Les saints rois*, pp. 84-91. Veja-se também Jonathan PHILLIPS, “Papacy, Empire and the Second Crusade”, *The Second Crusade*, pp. 15-31.

⁴⁰ Editada por Heinrich REIMERS, “Die Lateinische Vorlage der Gesta Frisiorum”, *De Vrije Fries*, 35 (1939), pp. 96-151, encontrando-se o texto da crónica nas pp. 114-142,

narrativa que, assente no modelo da história sagrada, relata o percurso e as vicissitudes do povo frísio até 1248, em paralelismo e comparação constantes com episódios do Antigo Testamento relativos à constituição histórica do povo de Israel. O facto de a Frísia medieval constituir um território periférico habitado por comunidades rurais e de mercadores dotadas de fortes tradições autonómicas, e a existência de um contexto histórico marcado por crises, lutas internas e ataques lançados da província holandesa, no século XIV, a par da progressiva perda da sua independência ao longo do XV face à pressão borgonhesa e, sobretudo, à política de centralização conduzida pelo Império desde os finais do mesmo século, justificam o particularismo evocado nesta crónica e a dimensão épica e quase nacionalista com que transmite a memória identitária do seu passado territorial. A necessidade de copiar e difundir, neste período, várias versões em vernáculo deste texto é um prova cabal disto mesmo, enquanto discurso de resistência à ocupação estrangeira.

Tendo por base o episódio bíblico em que Heliodoro, ao tentar profanar o Templo de Jerusalém, é submetido por um cavaleiro de terrível aspecto enviado por Deus, que assim liberta a cidade e o mais sagrado dos seus locais, esta crónica enaltece a absoluta exclusividade dos Frísios na conquista de Lisboa aos muçulmanos, na qualidade de guerreiros divinamente eleitos para libertarem a sua população do jugo do inimigo ⁴¹. À semelhança de outros relatos medievais de batalhas, o reduzido número de

doravante identificado pela sigla *HF*. A partir dela teriam sido efectuadas as versões em neerlandês arcaico, nomeadamente a *Gesta Fresonum* (século XV), o poema *Die olde Friesche cronike* (1474) e a *Gesta Frisiorum* (c. 1500), editadas por E. EPKEMA e J. W. de CRANE, *Oude Friesche kronijken. Uitgegeven door net Friesch Genootschap*, Leeuwarden, 1853, pp. 119-143, 211-249 e 283-306, respectivamente.

⁴¹ II Mac. 3: 13-34. *HF*, p. 133: *Sic etiam quondam cum civitas Ulixibona a Sarra-cenis fuerat obsessa, inhabitatoribus pene desperantibus et deliberantibus quomodo se traderent Sarracenis, Frisonice gentis homines numero quasi ducenti absque nautis advenierunt Ulixibonamque pugnando liberabant*. Na escrita da parte alusiva à tomada de Lisboa o autor teria utilizado textos cronísticos do século XIII, do tempo das cruzadas promovidas por Inocêncio III, ao afirmar, após concluída a narração deste episódio: *Hec inronicis passagii ad Terram Sanctam Innocencio Tercio in ecclesia Dei presidente* (*HF*, p. 134). A não ser a crónica do abade Emo, que tem intercalado um relato sobre a Quinta Cruzada, nenhuma outra menciona a participação de Popteto na Reconquista portuguesa; além disso, não identifica o seu território de origem e nem sequer menciona a existência de guerreiros Frísios nessa expedição. O autor da *HF* deve ter manipulado, portanto, os elementos nela disponíveis para os adequar aos objectivos da sua escrita, a não ser que tenha consultado um outro relato actualmente desconhecido.

combatentes cristãos, apoiados por um *exercitus virorum candidorum* vindo dos céus, aterroriza e provoca a fuga e a morte de muitos milhares de Infiéis ⁴².

Neste contexto é introduzido o personagem de Popteto, que se destaca de entre os demais Frísios. Identificado como natural de Wirdum ⁴³, e na qualidade de *senior vir mire devocionis*, ou seja, um homem idoso de grande devoção, a ele se atribui um breve mas exaltado discurso de resistência e coragem; confiante na vitória e no apoio divinos, e garantindo a vida eterna aos que morrerem na luta (*sive vincetis sive cadatis, sed semper lucrum*), um dos elementos constituintes da ideologia cruzadística, alude ainda à participação de S. Maurício e do seu exército nos combates ⁴⁴. A vitória militar sobre o Islão é alcançada, na leitura do cronista, através da sujeição voluntária dos cruzados ao martírio, sendo Popteto, agora já designado como *benedictus*, o modelo exemplar do mártir cristão; especialmente devoto e dotado de grande furor bélico, o facto de ter sido morto, *ex improviso*, por uma flecha muçulmana, quando, encontrando-se desarmado, bebia água de uma fonte, acrescenta-lhe a dimensão transcendente que ele próprio evocara na prévia exortação à guerra, e que se traduziu de imediato, por um lado na sua coroação como *martir gloriosus*, por outro, na realização de milagres ⁴⁵. A partir desta passagem o texto retoma tópicos

⁴² HF, p. 133.

⁴³ Existem na actual Holanda duas localidades com este mesmo topónimo, nas províncias da Frísia e de Groningen, ambas na zona nordeste do país.

⁴⁴ HF, p. 133. Segundo a tradição, Maurício, um soldado romano convertido, recusou-se, com os seus companheiros da legião tebana, a renegar a sua fé e a prestar culto aos deuses romanos, sendo por isso massacrado por ordem do imperador Maximiano, em 287. O seu culto encontra-se implantado sobretudo na região dos Alpes, vale do Reno, Alemanha e Itália. Santo patrono, tal como S. Jorge, dos cavaleiros e outros homens de armas. A partir do século XII, dada a semelhança fonética entre *Mauritius* e *Maurus*, passou a ser frequentemente representado como mouro africano, sendo um dos raros santos negros da hagiografia cristã. É representado combatendo a pé, empunhando uma bandeira branca de cruz vermelha. Cf. Gaston DUCHET-SUCHAUX e Michel PASTOREAU, *La Bible et les saints. Guide iconographique*, Paris, 1994², pp. 244-245.

⁴⁵ HF, pp. 133-134. Note-se o facto de Popteto se encontrar desarmado (*dearmavit*) quando foi mortalmente atingido pelo inimigo, tendo assim alcançado a palma do martírio. Esta particularidade recupera a tradição dos primeiros mártires militares venerados pela Igreja, caso, precisamente, de S. Maurício, ou seja, aqueles que foram beatificados não por terem utilizado a espada em combate mas precisamente por se terem recusado a usá-la, tal como aconteceu, antes das cruzadas, com o já mencionado rei Edmundo e também com o rei Knut IV, tornado santo por ter sido morto pelos inimigos assumidamente despojado das suas armas. Cf. Jean FLORI, *La guerre sainte*, pp. 127 e 152-159.

já presentes nos anteriores, quer no *Indiculum* quer na crónica de Emo. Trata-se, concretamente, do crescimento no seu sepulcro de uma palma frondosa (*secus sepulchrum palma mire pulchritudinis excrevit et frondium*) que teria causado grande admiração entre os habitantes de Lisboa e sido visto como sinal (*signum*) divino do triunfo obtido, e dos poderes tau-matúrgicos de Popteto, expressos nas curas milagrosas dos muitos doentes que acorriam ao seu túmulo (*multos infirmos aput eius sepulchrum divina suffragante gratia recipisse sanitatem*)⁴⁶. Os cruzados ocidentais que, após o cumprimento dos seus votos, regressavam da Terra Santa, traziam também eles cada um a sua palma, como sinal de vitória e em substituição das armas antes empunhadas contra os Infiéis⁴⁷.

Da concentração de tantos predicados, a piedade, o martírio e os milagres, teria resultado a sua santidade; segundo o cronista, os bispos e todos os prelados do Portugal da época, assim como o monarca reinante e todos os nobres, decretaram, por unanimidade, ser ele digno da canonização (*hunc virum esse dignum canonizare et decalogo asscribi sanctorum*), pelo que foi pedido, e obtido, o consentimento da Santa Sé⁴⁸. Esta afirmação oficial e universal da santidade de Popteto não deve corresponder, contudo, à verdade histórica, e na documentação coeva actualmente disponível, quer portuguesa quer estrangeira, não se encontram quaisquer traços de tal acto; enquadra-se, isso sim, nos objectivos que presidiram à elaboração da *Historia Frisiae*, em que a recuperação da memória e das virtudes de um heróico antepassado comum o tornavam elemento polarizador de uma comunidade assediada. Retomando o texto da crónica, ao ser exumado o corpo descobre-se que a palma que havia nascido sobre o túmulo assentava as suas raízes no coração de Popteto, prova do quanto era devoto e crente em Deus; além da religiosidade individual aqui enaltecida, o propósito essencial consiste em transformar a palma numa relíquia militar, na expressão de um belicismo vitorioso secundado pela divindade⁴⁹.

⁴⁶ HF, p. 134.

⁴⁷ Cf. Jonathan RILEY-SMITH, *The first crusaders*, pp. 144-145.

⁴⁸ HF, p. 134.

⁴⁹ HF, p. 134 (*Quod fuisse testimonium nullatenus dubitatur victorie, quam ille antequam occideretur in corde in Domino confisus firmiter deportabat, quem et ipsi pró sancto venerantur palmamque illam semper quando vadunt ad bellum pro signo portant victoriali*). Embora os fragmentos da Vera Cruz fossem as mais desejadas relíquias trazidas do Oriente pelos cruzados, também a palma de Cristo se encontrava entre as colecções dos mosteiros ocidentais; cf. Jonathan RILEY-SMITH, *The first crusaders*, p. 32.

O paralelismo com a tradição veterotestamentária é uma vez mais evidenciado; com efeito, recorda-se a confiança que o povo de Israel depositava no bordão de Moisés e compara-se a veneração dos habitantes de Lisboa pela palma do cruzado mártir à que os Frísios nutriam pelo estandarte do bíblico Sem ⁵⁰. Aliás, dessa devoção teriam resultado os seus sucessos bélicos contra os *Romam*, ou seja, os representantes militares e políticos do Sacro Império Romano-Germânico do qual o território frísio medieval fazia parte, em concordância com o sentido ideológico e político que prevaleceu à redacção desta narrativa.

Foi com base neste testemunho que o editor oitocentista da crónica de Emo identificou Popteto Ulvinga, e por consequência Henrique de Bona, como guerreiro frísio, embora os elementos nela disponíveis o não autorizem ⁵¹. Aliás, o compromisso ideológico da gesta tardo-medieval acaba por conferir um carácter muito mais lendário do que propriamente memorialístico aos feitos bélicos deste suposto cavaleiro, ampliando assim o esparso e duvidoso material sobre ele existente ⁵². De igual modo a sua identificação como S. Poppo, um santo comemorado a 25 de Janeiro e cuja biografia em nada combina com a de Popteto, a não ser pertencerem ambos, sensivelmente, à mesma área geográfica de origem ⁵³. O poema *Die olde Friesche cronike* pode ter sugerido e estimulado essa confusão, ao traduzir o Poptatus do original latino da *Historia Frisiae* por Poppo, enquanto que outras versões adoptaram a forma Poptetus ⁵⁴. Assim sendo, o cavaleiro

⁵⁰ HF, p. 134 (*Sic et Ulixibonenses in hac palma non modica utuntur confidentia et ipsam tamquam pro reliquijs custodiunt gloriose*). Veja-se, por exemplo, a passagem que evoca a confiança dos Judeus no bordão de Moisés, com o qual os conduz à Terra Prometida e executa os milagres divinos (Ex. 17: 5-6); Sem era um dos três filhos de Noé que povoaram toda a Terra após o Dilúvio (Gn. 9: 18-19).

⁵¹ EC, p. 479, nota 55. Cf. Herbert BRASSAT, *Die Teilnahme der Friesen*, pp. 74-75.

⁵² Na verdade, o nome Popteto Ulvinga não pode ser associado a nenhuma das linhagens nobres conhecidas do território frísio; personagem lendária, sobre ele não existem quaisquer elementos que o contextualizem na sua dimensão histórica, embora mais tardiamente, no século XVI, a família Beninga, localizada na mesma área regional onde a HF localiza o seu nascimento, o considere, sem quaisquer fundamentos, como seu fundador ou remoto antepassado; cf. Ype POORTINGA, *De palmridder fan Lissabon*, Leeuwarden, 1965, pp. 31-34.

⁵³ Poppo (978-1048), bem conhecido como abade de Stavelot, um mosteiro beneditino da Baixa Lorena, era oriundo de uma família nobre da região da Flandres, tendo desenvolvido, ao longo da sua carreira eclesiástica, relações muito próximas com o imperador Henrique II. Cf. *Acta Sanctorum. Ianuarii*, Antuérpia, 1643; Herbert BRASSAT, *Die Teilnahme der Friesen*, p. 75.

⁵⁴ Cf. E. EPKEMA e J. W. de CRANE, *Oude Friesche kronijken*, p. 233, vv. 646 e 659.

Henrique, tal como a possível mudança de nome por ele efectuada em ambiente cruzadístico, apresentam alguma credibilidade histórica, o mesmo não acontecendo quanto à existência de um Popteto Ulvinga como personagem autónomo ⁵⁵.

5. Passadas cerca de duas centúrias sem quaisquer referências, conhecidas, em textos de origem portuguesa a um suposto culto dedicado a Henrique de Bona, a tradução e ampliação, em vernáculo, do texto latino do *Indiculum*, datada de finais do século XIV ou começos do XV ⁵⁶, acrescenta, porém, uma passagem muito expressiva, ao afirmar-se que Afonso Henriques, face aos milagres do cavaleiro teutónico, sempre que *sentia em si algũu abalamento d' enfermidade ou algũu nojo grande deitava-se no dito moesteiro em sua oraçon e essa oraçom acabada logo recebia conso-laçom e prazer e saude de enfermidade*, e prossegue dizendo que *des ali en diante foi sempre o dito moesteiro chamado camara e visitaçom dos Reis, e su guarda e defendimento do seu sangue* ⁵⁷. Palavras que confirmam, numa releitura bem mais tardia dos acontecimentos, as virtudes taumatúrgicas do santo e, sobretudo, a íntima ligação do mesmo à linhagem régia e desta com o mosteiro que tinha o corpo do mártir à sua guarda. A produção cronística portuguesa dos finais da Idade Média limita-se, no essencial, a seguir a tradição dada por este texto, do qual se conhecem cerca de uma dezena de variantes manuscritas e impressas, entre 1538 e 1940, demonstrativas de um interesse sempre renovado pelo testemunho que transmite ⁵⁸.

⁵⁵ Sobre o cavaleiro Henrique de Bona existe ainda um estudo que não tive oportunidade de consultar, dado só muito recentemente ter tido conhecimento do mesmo, o de Reinhard JANSEN, “Heinrich von Bonn. Die Erinnerung an die Kreuzfahrer aus dem Römischen Reich in der portugiesischen Legendentradition”, *Rheinische Vierteljahrsblätter*, 30 (1965), pp. 23-29.

⁵⁶ Encontra-se no códice 10623 da BN e foi pela primeira vez publicada por Joaquim MENDES, *Chronica da Tomada desta cidade de Lixboa aos Mouros e da fundaçam deste moesteiro de Sam Vicente (Estudo e edição)*, Lisboa, 1991, dissertação de mestrado polí-copiada. Isabel DIAS (“De como o Mosteiro de S. Vicente foi refundado”, *O género do texto medieval*, coord. Cristina Almeida Ribeiro e Margarida Madureira, Lisboa, 1997, pp. 139-144) analisou comparativamente os dois textos, o original latino e a respectiva adaptação em vernáculo.

⁵⁷ *Chronica da Tomada desta cidade*, pp. 119-120. Este texto introduz, além disso, a justificação da escolha de S. Vicente como patrono do mosteiro e acentua a dimensão martirológica e os muitos milagres feitos por intercessão dos cruzados mártires nele enter-rados, razão pela qual diversos nobres aí mandavam fazer as suas sepulturas.

⁵⁸ Veja-se, a título de exemplo, a passagem da *Crónica de Portugal de 1419*, claramente

Contudo, a avaliar pelo que escreveram alguns eruditos do século XVII, parece que o culto a Henrique de Bona existiu de facto e se manteve, pelo menos entre a comunidade dos cônegos regrantes de S. Vicente. Em 1642, o então arcebispo de Lisboa, Rodrigo da Cunha, informa que no mosteiro havia um relicário de prata onde se guardava uma parte da milagrosa palma já mencionada, tida como uma das maiores relíquias desse santuário, afirmando também não ser conhecido o lugar da sepultura do santo e criticando o descuido de cronistas e religiosos na preservação da sua memória e conservação das suas relíquias ⁵⁹. Em reacção a estas palavras o cronista Nicolau de Santa Maria acrescenta, em 1668, muitos outros pormenores para afirmar a vitalidade, antiga e recente, desse culto; refere-se ao relicário de prata e atesta a afluência de muitos peregrinos estrangeiros, sobretudo germânicos, que ficavam alojados na Rua da Palma, onde o mosteiro possuía casas próprias para os albergar; confirma a veneração do corpo do mártir pelos cônegos regulares, o qual havia sido trasladado para um túmulo na capela de Santo António; afirma ainda que João Peculiar e Gilberto de Hastings lhes deram licença para celebrarem festa particular no dia 8 de Novembro, aludindo a um missal em letra gótica, do cartório crúzio, onde tal se encontra mencionado (*Sanctus Idus Nouembris festum Sanctorum Martyrum Henrici & Sociorum, quorum reliquiae sunt in Monasterio Sancti Vicentij Vlixbonensis*) ⁶⁰.

Trata-se, porém, de elementos muito tardios e de problemática identificação, embora colocassem, de novo, ambas as instituições em confronto, sobre um suposto culto do qual pouco ou nada se sabe para o seu período inicial. Na tradição portuguesa, talvez o objectivo do santo e do relato que o identifica fosse apenas, tanto no século XII como no XVII, engrandecer o prestígio de um mosteiro onde se acumulavam visíveis sinais sacros, já que se encontrava *fundado e edificado sobre sangue de martires*, como a

inspirada neste texto: *Por estes milagres e outros muytos que Deos fazia pelos santos martires avia el-rey grande devaçã em eles e cada vez que sentia em sy algum abalamento de enfermidade deytava-se em meyo dos seus jazigos em oração e loguo sentia em sy todo refryjerio e conforto* (ed. Adelino de Almeida CALADO, Aveiro, 1998, p. 52). Veja-se também Duarte GALVÃO, *Crónica de el-rei D. Afonso Henriques*, Lisboa, 1986, pp. 129-134.

⁵⁹ Rodrigo da CUNHA, *Historia Ecclesiastica da Igreja de Lisboa*, Lisboa, 1642, parte I, cap. xxxiii, § 7 e 8.

⁶⁰ Nicolau de SANTA MARIA, *Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes do Patriarcha S. Agostinho*, Lisboa, 1668, parte II, l.º 8, cap. iv, § 7 a 12. A lápide epigrafada do seu túmulo no Mosteiro de S. Vicente encontra-se reproduzida em E. A. STRASEN e Alfredo GÂNDARA, *Oito séculos de história luso-alemã*, Lisboa, 1944, p. 23.

versão vernácula do *Indiculum* não se cansa de repetir, susceptível, portanto, de captar maiores apoios por parte dos poderes leigos e de receber dos fiéis oferendas mais avultadas ⁶¹. Na verdade, o mosteiro tinha de partilhar e disputar, quer com outras instituições eclesiásticas quer com o município lisboeta, os poderes, sobrenaturais e materiais, de S. Vicente.

Com um propósito não tão comprometido, o cavaleiro Henrique de Bona haveria, mesmo assim, de perdurar, ao ser incluído na vasta galeria de “heróis nacionais” da primeira grande leitura épica da História de Portugal. Em território luso outro itinerário o conduziu à santificação, o da mítica heroicidade: *Não vês um ajuntamento, de estrangeiro / Trajo, sair da grande armada nova, / Que ajuda a combater o Rei primeiro / Lisboa, de si dando santa prova? / Olha Henrique, famoso cavaleiro, / A palma que lhe nasce junto à cova. / Por eles mostra Deus milagre visto; / Germanos são os Mártires de Cristo* ⁶².

⁶¹ *Chronica da Tomada desta cidade*, pp. 114, 119, 125, 133 e 139. Sobre a funcionalidade propagandística das traduções, e manipulações, modernas do *Indiculum*, nomeadamente a edição de 1538, com o objectivo de reabilitar e promover a memória e o prestígio perdidos do mosteiro, cf. António FOURNIER, “A *Crónica da fundação do Mosteiro de S. Vicente*: memória e ideologia”, *O género do texto medieval*, pp. 173-188.

⁶² Luís de CAMÕES, *Os Lusíadas*, Lisboa, 1572, viii, 18.